



REVISTA DEL ÁREA DE CIENCIAS SOCIALES DEL CIFYH

ISSN 2618-4281 / Nº 9 - Año 2021 / revistas.unc.edu.ar/index.php/etcetera/

#ENSAYANDO

“Negra, puta y villera”: una autoetnografía sobre violencia de género

Dra. Malvina Silba

malvina.silba@gmail.com

Universidad de Buenos Aires
Facultad de Ciencias Sociales
Buenos Aires – Argentina

CORRECCIÓN LITERARIA
Mariana Moretto Fraga

Recibido: 30 de julio de 2021 / Aprobado para publicación: 1 de octubre de 2021



Copyright © 2018 Etcétera. Revista del Área de Ciencias Sociales del CIFYH está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

Resumen

Este es un relato en primera persona sobre la violencia de género, en el cual recorro a la autoetnografía como principal herramienta metodológica y narrativa. En él analizo una relación de pareja con un varón violento signada por tres diferencias que operaban como jerarquías: la clase, la edad y el género. A lo largo del artículo relataré algunas escenas de mi historia desde la teoría de género, con el objetivo de comprender las características complejas y muchas veces contradictorias de la violencia contra las mujeres. Un eje central será el análisis de mi historia personal y las conexiones con la historias de las mujeres de mi familia respecto a ciertos mandatos de género, haciendo evidente los vínculos existentes entre el malestar en relación a estas problemáticas con la desigualdad y la inequidad social en la que se inscriben en tanto miembros de una sociedad patriarcal. Mi encuentro con una teoría social que se interrogaba por el rol de las jerarquías genéricas y sexuales al interior de las relaciones humanas fue fundamental para significar esta experiencia, y para poder construir sentido entre una herramienta teórica y una práctica encarnada.

Palabras Clave

Violencia de Género, Autoetnografía, Desigualdades Sociales

Abstract

This is a first-person account of gender violence, in which I use auto-ethnography as the main methodological and narrative tool. In the article, I analyze a relationship with a violent male partner marked by three differences that worked as hierarchies: class, age and gender. Throughout the paper, I will relate some scenes of my story from the perspective of gender theory, with the aim of understanding the complex and often contradictory characteristics of violence against women. A central point will be the analysis of my personal history and the connections with the histories of the women in my family with respect to certain gender mandates, making evident the existing links between the discomfort in relation to these problems and the inequality and social inequity in which they are inscribed as members of a patriarchal society. My encounter with a social theory that questioned the role of gender and sexual hierarchies within human relations was fundamental to signify this experience, and to be able to construct meaning between a theoretical tool and an embodied practice.

Keywords

Gender Violence, Auto-ethnography, Social Hierarchies

“Negra, puta y villera”: una autoetnografía sobre violencia de género

MALVINA SILBA

Introducción



3

La fotografía pertenece a [La Serpiente Violeta](#) y fue publicada el 6/2/2013.

Entre 2002 y 2004 tuve una relación de pareja con un hombre once años mayor que yo, signada por tres diferencias que operaban como jerarquías: la clase, la edad y el género. Yo, mujer, joven, proveniente de una familia de clases populares,

habitante de un barrio marginal del Conurbano Bonaerense, entablé una relación con un varón de clase alta proveniente de una familia acomodada. El cruce entre mi origen de clase y el deseo de experimentar libremente mi vida afectiva y sexual constituyeron para él los cimientos que le permitieron justificar múltiples manifestaciones violentas hacia mi integridad física y moral. Luego de una lucha a menudo desigual entre mi deseo de terminar con la relación y su capacidad de manipularme, logré ponerle fin a la relación a partir de la conjunción de una serie de recursos que me resultaron vitales: la contención afectiva de mi entorno social y el trabajo realizado con mi analista. Este texto se propone contar esa experiencia de vida a partir de preguntas y reflexiones con las que me fui encontrando a lo largo de la formación feminista de mi carrera académica. Ese encuentro significó un punto de inflexión respecto de la posibilidad de reflexionar críticamente sobre mi propia trayectoria vital. Fue allí que encarnó en mí una de las consignas del feminismo: lo personal es político.¹

En este trabajo recurro a la autoetnografía como principal herramienta metodológica y narrativa. La autoetnografía es un método y una forma alternativa de escritura, que podría ubicarse en un punto medio entre la antropología y los estudios literarios (Denshire, 2014). Siguiendo a Sparkes: “La escritura auto-etnográfica puede ser un relato muy personal basado en la experiencia del autor/investigador con el fin de extender la comprensión sociológica” (2000: 21). Por lo tanto, entiendo que puede colaborar en la comprensión de una realidad social atravesada por diversas relaciones de poder que es necesario desentrañar.

De sueños y estigmas

Tengo un sueño recurrente. Yo corro, trato de escaparme, siento adrenalina, mucha fuerza dentro mío, pero sobre todo, miedo. Un miedo que paraliza por momentos. Al cabo, siempre resurjo, siempre puedo arrancar a correr con todas mis fuerzas. Después él se me acerca, me agarra, quiere abrazarme, trata de

¹ Una primera versión de este artículo fue publicada en inglés en la revista *Current Sociology* en mayo de 2016, bajo el título *How many men did you sleep with before me? An auto-ethnography on gender violence* (Traducción: ¿Con cuántos hombres estuviste antes? Una auto-etnografía sobre violencia de género).

convencerme y yo no quiero escucharlo. Supongo que temo volver a creerle que me quiere, que lo que hace, lo hace por celos, por desesperación, por un arrebatamiento que le viene de algún lado y que él no puede controlar. Como si el que me pegara, insultara y humillara todo el tiempo fuese “ese otro” que se apodera de “él”. Entonces logro soltarme y vuelvo a correr, a tratar de escaparme. Sé que quiero llegar a la esquina y escapar a su mirada y a su presencia temeraria. A veces lo logro, a veces no, y me despierto temiendo tenerlo al lado. Abro los ojos y respiro aliviada.

Él, violento, varón, blanco, rico y mayor que yo, sin saberlo, sacó a la luz una trama compleja de identificaciones, estigmas y emblemas que me llevaron desde mi madre, en el pasado, hasta mi dolor hecho carne y transformado en reflexión personal, pero también política, porque está claro que lo personal es político, que lo que se juega en la intimidad también es político porque está entretejido por relaciones de poder que nos atraviesan y nos condicionan. Una de las miles de peleas terminó con una sentencia cruel: “negra, puta y villera”, me gritó. Yo me indigné, le devolví el insulto, pero el mío no dolió igual. Él sabía por dónde atacar para debilitarme, para que me sintiera vulnerable, indefensa y, sobre todo, para que no pudiera prescindir de su protección ni de su dinero. ¿Qué me quiso decir cuando gritó “negra, puta y villera”? ¿A quién interpelaba esa frase? ¿Qué pretendía generar en mí? ¿Vergüenza? ¿Humillación? Una parte de mí, la vulnerada, le creyó y se avergonzó: tengo ojos claros y tez blanca, pero eso no importa, porque vengo de una familia pobre de La Matanza, que vivía en un barrio de monoblocks en Ciudad Evita. Eso es suficiente para que la “gente bien” piense que sos negra aunque seas blanca, porque tu forma de hablar, de vestirte y de transitar territorios estigmatizados en los imaginarios de *esos otrxs*, te delata aunque te resistas. Los “monoblocks de La Tablada”, como se los conoce comúnmente, condensaban todos esos imaginarios negativos, que iban del peligro a la inmoralidad, y de la pobreza al racismo. Si vivías ahí, eras una negra villera y, más que seguro, una mujer fácil sin demasiados pruritos.

En este punto vale una aclaración: en Argentina, la categoría de “negrx” es utilizada, en general, como un insulto e implica mucho más un apelativo moral que racista (Frigerio, 2006; Briones, 2004). Eso quiere decir que la asociación entre negrxs y pobres era –y sigue siendo– casi automática. Como bien señalamos en

otro trabajo (Silba y Vila, 2017), en el caso argentino el uso del rótulo negro no está necesariamente ligado al color de piel o a rasgos fenotípicos, sino que los mismos son incluidos en una construcción imaginaria de mayor entidad que contiene, además de referencias geográficas, de clase y políticas; otras de carácter moral. Para muchos argentinos, lo “negro” es también algo que se lleva en el alma, invisible a primera vista. Si bien su origen histórico se remonta a la época de la colonia (siglo XIX), la referencia más directa encuentra su explicación en las migraciones internas que se realizaron en el país en las décadas del treinta y cuarenta del siglo pasado, a raíz del proceso conocido como “sustitución de importaciones” (ISI), y que propiciaron el arribo a Buenos Aires, la ciudad capital, de individuos de tez oscura que pasaron a ser denominados “cabecitas negras” (Frigerio, 2006; Guber, 2002). El problema no fue tanto el color de piel sino el lugar de visibilidad ciudadana que, a partir del primer gobierno de Juan Domingo Perón, adquirieron los obreros del interior del país que migraron a la capital. Éstos comenzaron a tener peso en la política nacional, transformándose en sujetos de derecho, identidad que hasta ese momento les había sido vedada por los proyectos políticos anteriores. Briones (2004) sostiene que la argentinidad del “cabecita negra” siempre ha sido incómoda a los ojos hegemónicos, en términos de aspecto, de adscripción de clase y de práctica cultural. Esos ojos “blancos, porteños y de clase media” los han visto como una cara “vergonzante” de la nación porque, aunque son parte de ella, dan muestra de diversas inadecuaciones (fenotípicas, actitudinales, estéticas, de consumo, etc.). De allí la distinción entre “los negros de piel y los negros de alma”, dicho popular que condensa el apelativo racial –el color de la piel– con el moral –ser portador de conductas, gustos o costumbres moralmente condenables–.

Un aspecto central del sistema patriarcal lo constituye la división entre las mujeres “respetables” y las “desviadas”, a partir de sus actividades sexuales (Pateman, 1995), por lo que el sujeto que encarna los discursos patriarcales –en este caso, Jorge, el violento en cuestión– muestra su capacidad de “nombrar” al otro y de diferenciarse de él. Amorós (2011) afirma que un sujeto es aquel que tiene la capacidad de autoadministrar sus predicados, los términos que lo definen en tanto tal. Cuando acepté su forma de nominarme como “negra, puta y villera” estaba avalando no solo su poder individual para clasificarme, sino ese mismo

sistema patriarcal que nos domestica, enseñándonos en tanto mujeres a permanecer en “nuestro sitio” (Rubin, 2000). Y si bien yo era una mujer que había aceptado entablar una relación en sus términos, no encajaba dentro del estereotipo de la mujer sumisa y sin pasado que él parecía buscar. Era, sin dudas, parte de las mujeres “desviadas” que, creía, debía disciplinar. Miles de veces tuve que contestar la pregunta sobre mis relaciones anteriores, describir casi morbosamente quiénes eran “esos otros hombres”, cuántos eran, si los había querido, si todavía los seguía viendo, si me seguían buscando, si yo quería verlos aun estando con él. Pero cuando gritó la *trilogía maldita*, “negra, puta y villera”, no estaba hablando solo de mí. Hablaba también de las otras como yo, de muchas otras como yo que se habían animado, herejes ellas –nosotras–, a tener una vida sexual libre, libres del control masculino, “desviadas” de las normas que los hombres como él identificaban como válidas. Y, fundamentalmente, hablaba de mi madre, que había tenido maridos, novios, amantes pasajeros y duraderos, rescatables y despreciables, justos y pecadores. Mi madre, a la que le decían “La Negra” y que sin dudas, para él, era una “puta”. Una mujer llena de contradicciones, viviendo en una sociedad jerárquica y machista que la juzgó siempre que pudo. Una mujer que no temía por armar un escándalo en plena calle cuando no estaba de acuerdo con algo: una típica “negra villera”, que se atrevía a romper los mandatos –de género, de clase y de cultura– según los cuales debía dedicarse a la familia y al hogar, restringiendo sus intervenciones en el espacio público al mínimo indispensable. Por el contrario, mi madre, una mujer valiente y aguerrida, defendía a sus hijxs frente a cualquier ataque de vecinos o conocidxs del barrio. Y a su vez, había decidido experimentar su vida amorosa y afectiva con ciertas libertades que eran *mal vistas* y juzgadas cruelmente por su propio entorno social, lo que la hacía sentirse incómoda y observada de manera permanente. “La mujer no se siente a salvo cuando su propia cultura y la cultura blanca la critican; cuando los varones de todas las razas la cazan como a una presa” (Anzaldúa, 2004: 77). Lógicamente, la condena moral hacia mi madre era más fuerte y despiadada cuando, además, era realizada por su “otro cultural” más lejano: un varón blanco y rico representante del sistema de valores dominantes definido como androcentrismo, caracterizado por ser sexista, adulto, racista y clasista (Moreno Sardá, 1986). Este punto de vista androcéntrico

le concede privilegio al punto de vista de un varón portador de valores viriles, asociado al centro hegemónico del poder.

El género, entonces, termina actuando como un chaleco de fuerza que nos obliga a habitar un arquetipo genérico fruto de las heterodesignaciones patriarcales (García de León, 2011). Encarnar ese estereotipo se experimenta como un deber moral que nos obliga a defender la propia posición, al tiempo que se desvaloriza a “la otra”, “la puta”, “la desviada” (Justo Von Lurzer, 2006; Jones, 2010). Aunque ni mi madre ni yo nos sentimos cómodas vistiendo ese chaleco, es claro que padecemos sus restricciones. Dicen Femenías y Soza Rossi (2009) al respecto:

En tanto estamos inmersos en este modelo patriarcal, que supone una política de dominación, todos y todas contribuimos a reproducir una visión del mundo que enmascara la violencia de los varones sobre las mujeres, incluso en aquellos actos privados que consideramos “neutros”. Por eso, considerar la violencia de género sólo como el subproducto de una relación enferma entre un varón y una mujer y aislarla del marco constitutivo y reproductor de la desigualdad entre ambos conlleva el peligro de quitar la parte política a lo personal (p. 57).

Solvencias

Mi madre y yo no éramos feministas. Mi primer seminario de formación lo hice, paradojas de la vida, cuando ella se estaba muriendo. En su abanico de contradicciones me enseñaba, por un lado, que yo debía buscarme una persona “solvente”. Y yo, curiosa, la primera vez no entendí y fui al diccionario. Ahora, mientras escribo, vuelvo y, además de encontrar la definición clásica: “que dispone de recursos económicos”, encuentro otra que dice: “sustancia que puede disolver un cuerpo sólido”, y me pregunto si es que acaso leí mal la definición. O, tal vez, que en ese afán de cumplir con el mandato materno de salir de un entorno social limitado, me haya atrevido a dar un salto de clase que, sin embargo, me condenó a resignar mi autonomía en tanto mujer y en tanto persona. Ese hombre “solvente” pudo cumplir conmigo ambas funciones: *solventarme*, a la vez que me *disolvía*. Anzaldúa afirma:

A través de nuestras madres, la cultura nos daba dobles mensajes: *No voy a dejar que ningún pelado desgraciado maltrate a mis hijos*. Para acto seguido decir, *La mujer tiene que hacer lo que le diga el hombre*. ¿Cuál debíamos ser, la fuerte o la sumisa, la rebelde o la conformista? (2004: 74).

Ese doble mensaje nos coloca frente a una decisión compleja. En mi caso, este doble mensaje era evidente: mi madre llevaba una vida no acomodada al ideal burgués y heteronormativo de la familia tipo, y tampoco había cuidado su moral sexual en los términos de una *buena esposa* ni se había quedado esperando dentro de su casa a que un hombre le brinde seguridad material ni afectiva. Su vida era una muestra de que una mujer puede valerse por sí sola, aún con las enormes dificultades que ello traía aparejado. Sin embargo, en su enunciación aparecía con claridad un deseo: que yo encuentre un hombre que me resuelva los apremios económicos. Y es que las transformaciones culturales no se dan de una vez y para siempre, y en mi madre, como en muchas otras mujeres –acaso en mí– convivían dos modelos de feminidad que se articulaban de modos complejos.

Además de aconsejarme para que consiga un hombre solvente, mi madre también me inculcaba el valor del trabajo como herramienta para la autonomía, y del estudio como el camino del progreso. Yo tenía que salir, crecer, progresar. Pero no era simplemente “salir” del barrio, de la “junta”, de las calles llenas de basura, regadas con desechos cloacales. Era salir de mi historia, de la suya, de la peor versión de la familia. Yo debía salir del dolor, del hacinamiento, del maltrato, de la pobreza, del conformismo. Pero también del hambre, de la costumbre de comer fideos con huevos durante semanas, porque era lo único que podíamos comprar. “Te dejo dos pesos. Comprá un paquete de fideos y media de huevos. Me fui a trabajar. Mamá”. Esa nota aparecía recurrentemente encima de la mesa de algarrobo que mi madre había comprado en cuotas, pero que por muchos días permaneció vacía de comida, porque dos hombres, el que me reconoció y no era mi padre, y el que me engendró y se olvidaba que lo había hecho, decidieron que no podían alimentarme como correspondía.

Sobre esas y otras vulnerabilidades construye el violento su dominación y nuestro sometimiento. Mi mamá soñaba con conseguirse un marido que llenara la heladera, que comprara leche, frutas, carne. Cada vez que abro mi heladera y la veo

llena, pienso en qué bien que se sentiría ella por saber que lo logré. En la casa de Jorge también tenía la heladera llena, pero el costo era mucho más elevado: ni siquiera era sexo, o solo sexo a cambio de comida. El costo era la humillación, era la descarga, era disfrutar del golpe y los sacudones. Después se ponía a llorar como un chico. Después era comprar ropa para tapar los moretones, y de paso ocultar todo lo posible mi cuerpo. Nunca en mi vida tuve tantas remeras de mangas largas ni tan pocas minifaldas.

Autonomía y (vuelta a la) dependencia

En 1999 cumplí 22 años y decidí que no podía perder un tercio de mi tiempo viajando de una punta a la otra de la ciudad para trabajar y estudiar, así que emprendí la difícil tarea de decirle a mi madre: “me voy a vivir sola, soy joven, este es el momento”. Mi trabajo como secretaria y la vida social con mis compañeros de facultad me obligaba a pasar mucho tiempo fuera de mi hogar, además de complicarse mi retorno a un barrio que se estaba transformando, incluso para sus habitantes históricos, en peligroso. Antes de enfrentar a mi madre, tenía miedo. Pensaba que me iba a gritar y a augurarme el peor de los destinos por dejarla sola. Pero no fue así. Se tragó la bronca y me ayudó. Ella que se había esforzado tanto por impedir que fuera “una más del barrio”, ahora se veía obligada a apoyar mi voluntad de alejarme, aun a pesar del dolor personal que eso le causase. Tres días después de su cumpleaños, cargué lo poco que tenía en la camioneta Ford F100 de uno de sus primos y me fui a un monoambiente diminuto en Barrio Norte, pero desde el que podía ir caminando a la facultad, esa misma hasta la que antes tardaba dos horas en colectivo. Mudarme a Barrio Norte, una de las zonas más exclusivas de la ciudad capital, significó para mí nada menos que la consolidación del imaginario de la movilidad social ascendente, aunque todo el tiempo que viví allí sentí que se actualizaba esa distinción racial y moral de la que hablé antes: no importaba cuánto esfuerzo hiciera por querer distinguirme, o cuan claros fueran mis ojos o mi piel, el estigma de la “negra villera” me perseguía a pesar de mis esfuerzos. Sin embargo, la mudanza me abrió un abanico de posibilidades en términos de relaciones sociales, potenciada por mi consolidación como estudiante

universitaria que vivía en la ciudad capital y que podía sostener una socialización similar a la del resto de mis compañeros de facultad.

El 19 de julio de 2002, unxs conocidxs hacían una fiesta en la casa de unx de ellxs, un departamento despampanante en la zona más paqueta de la ciudad. Puerto Madero era una novedad para mí y ese viernes no tenía planes. Nos anunciamos frente a un guardia de seguridad, que nos miraba con desconfianza. Se notaba que no éramos de ahí: nos delataba nuestra forma de hablar y gesticular con intensidad y algarabía. Subimos hasta el octavo piso, el último, y entramos a un departamento hermoso, pero vacío. Literalmente. En un living que tenía cincuenta metros cuadrados aproximadamente, solo había una mesa ratona sobre el piso recién plastificado, un sillón y un par de banquetas. Jorge apareció detrás de una puerta acomodándose la camisa y saludó. Parecía una persona agradable. Charlamos, nos gustamos. Me pidió el teléfono antes de irme y se lo di. Cuatro días después empezamos a salir. Dos semanas más tarde nos fuimos de viaje. En el medio, le conté todo sobre mi historia, mi procedencia, mis miedos y contradicciones. Expuse mi vulnerabilidad sin tapujos. Volví, en aquel momento, a buscar refugio en un hombre mayor que yo, a convencerme de que necesitaba un hombre para completarme, para legitimarme. Él me daba seguridad y me hacía creer que mi “juventud descarriada” podía ser encaminada a través de un varón protector.

Quise borrar, entonces, el fantasma de la hija ilegítima que pesaba sobre mí y de la mujer promiscua que yo pensaba, había sido mi madre, atreviéndose a engañar a su marido y obligándolo a reconocer como propia a una hija de otro hombre. Para eso me había mudado a Barrio Norte, para eso había dejado el barrio y la supuesta “inmoralidad” de La Matanza. Pensé, después de aquella noche, que al fin iba a poder dar el salto que me iba a permitir consolidar mi ascenso de clase, casándome con un hombre rico, y *limpiando* mi imagen, comprometiéndome conmigo misma y con él a ser fiel y a decir siempre la verdad. Sin tener conciencia, claro, de que mi deseo de ascenso de clase a través de una relación de pareja reforzaba aún más las diferencias, por las cuales ese “desgarro social” (De Gaulejac, 2013) que me había propuesto al romper las leyes de la homogamia (Bourdieu, 1998, 2007), no podían más que profundizar mi sometimiento. Intenté convertirme, parafraseando a Rubin (2000), en una mujer domesticada, oprimida,

obligada a asumir el papel sexual de mujer plena que *pertenece* a un hombre. En esa búsqueda compleja y contradictoria sobre quién era yo, reproduje, sin cuestionarme, un modelo tradicional de género que me costó muy caro. No sabía, por aquel entonces, hasta qué punto decir la verdad se iba a transformar en un arma de doble filo.

Preguntas inquisidoras

Jorge y su familia tenían hostería, cabañas y casa propia en el sur argentino. A esa casa familiar fuimos apenas nos conocimos. Allí empezó el calvario, las preguntas por los hombres con los que me había acostado, mi nudo en la garganta ante la exigencia de que exponga mi intimidad. Yo no sabía mentir, y él se daba cuenta. Esa característica, de la que me jactaba, fue mi peor enemiga en aquella etapa. Luego vino la exigencia de que abra mi mail frente a él, para que pudiera interceptar cualquier correo que recibiera. Unos meses después me pidió que le dé la clave para que él tuviera la oportunidad de leerlo cuando se iba de viaje y no me veía a diario. Se la di, rogándole a dios y a los santos en los que no creía que ningún ex novio o amante pasajero tuviera la infeliz idea de volver a contactarme. Sus viajes eran largos, podía pasar dos meses en el sur. Yo ya vivía en su casa, haciendo un esfuerzo desmedido por sentir como propia una propiedad lujosa pero fría e inhóspita. Cientos de veces fantaseé con irme de allí con mis cosas, desaparecer para siempre de su vida. Pero no me animaba.

Una noche en que subíamos en el ascensor me preguntó si estaba enamorada de él, de manera insistente, inquisidora. Debo haber dudado en mi primer intento de respuesta porque se puso furioso. No le contestaba, solo lo miraba. Siguió preguntándome hasta que le respondí. En un acto de sinceridad le dije que no. Su mano estalló contra una de mis mejillas y me dejó ardiendo la cara por varios minutos. Se lo devolví con rasguños y gritos. Y como siempre, todo siguió su cauce. Con el tiempo fui tomando conciencia sobre hasta qué punto él sacaba lo peor de mí, me volvía una persona insegura, vulnerable, miedosa, celosa al extremo y, lógicamente, violenta. Eso se me presentaba, por aquellos años, como una práctica vergonzante que debía esconder de lxs demás, pero pude otorgarle

otro sentido cuando comprendí que la violencia es constitutiva de las relaciones entre los géneros (Fernández, 2006) y que mis actos, en ese contexto, obedecían a la necesidad de defenderme y preservar algún espacio subjetivo propio frente a sus embates cotidianos.

Fueron dos cachetazos de mi parte, uno el del ascensor, y el otro, en mi monoambiente, al poco tiempo de empezar, el día que me obligó a abrir mi casilla de mail para que pudiera controlarme. Cinco minutos después me estaba acusando de engañarlo con un amigo que había tenido la (¿infeliz?) idea de titular uno de sus mails “las minitas aman los payasos”, en clara alusión al tema de Patricio Rey y sus Redonditos de Ricota, banda de rock de la que mi amigo y yo éramos fanáticos desde siempre. Su obsesión con los celos lo cegaba a tal punto que no había reparado en que la fecha del mail era anterior a nuestra relación. Nada de eso parecía importarle, solo alimentaba la fantasía de que yo podía, potencialmente, estar con otros hombres. Y todo eso era motivo suficiente para desatar su furia. Y por extensión, la mía. Me increpaba como violenta como parte de un intercambio que creía justo: él me pegaba, pero yo también lo hacía; por lo tanto, estábamos a mano. Un tiempo después pude darme cuenta de que otra de las tantas diferencias era que yo le pegaba con la esperanza de que desapareciera de mi vida, así, en un instante, como suelen acontecer, en ocasiones, la magia y la muerte. Él, en cambio, me pegaba para disfrutar una forma de sometimiento sobre mí, hecho que lo hacía gozar. Pero también me pegaba para intentar disciplinarme, para que yo entienda las reglas de juego, pero también para poseerme y reiterar, en cada golpe, su derecho a agredirme por fuera o más allá de mis comportamientos o deseos. Esto coincide con lo señalado por Femenías y Soza Rossi (2009): “los varones –a partir de los cambios del mercado laboral y de la cultura en general–, estarían intentando con mayor ahínco disciplinar con violencia a aquellas mujeres “autónomas” [a las] que ven como el eje de sus males” (p. 44). Los *males* que yo le infringía derivaban de mi historia, de mis vínculos personales y afectivos previos, los que para él siempre significaron una amenaza latente. Y el miedo a esos males y esas amenazas se combatía con violencia. Dice Segato (2010) que toda sociedad manifiesta algún tipo de mística femenina o culto a lo femenino virginal, de modo que cualquier ruptura de ese orden estatuido opera como amenaza a la integridad masculina. El hecho de que en ocasiones le hubiera devuelto los golpes, aunque con una

diferencia notable en términos de la fuerza física, lo hacía sentirse *menos violento*, más autorizado a pegarme, para confirmar que yo era un ser inferior, y que las reglas de la relación, pero sobre todo los límites de lo posible, los impartía él, a fuerza de presiones psicológicas o a fuerza de golpes, confirmando que si la pasividad es mal vista en el hombre, la falta de ésta es trágica para las mujeres (Rubin, 2000).

Pero lo complejo de esta situación es haber comprendido que los cachetazos no eran extraños para mí. Me había criado en una familia en la cual los gritos, los golpes, los sacudones y los insultos eran moneda más o menos corriente (aunque, por supuesto, el placer de la humillación que se desprendían de sus golpes no se parecía en nada a los cachetazos de mi madre). Casi nunca había sido víctima de esos golpes, aunque sí de los insultos. Yo era el ejemplar civilizado de la familia, la mejor versión de mis hermanas/os, por lo que no había sido necesario pegarme: le temía a mi madre antes de que osara levantar su mano. Pero los golpes y los insultos no eran las únicas formas de violencia que padecimos las mujeres de mi familia. Fuimos criadas, todas nosotras, en un entorno socio-familiar en el que sabíamos que éramos presa fácil para los varones. Educadas para no provocar, pero conscientes de nuestra capacidad transgresora, nunca quedaba claro el límite entre nuestro deseo y el morbo ajeno. Cómo nos vestíamos, cómo nos comportábamos en público, con cuántos novios nos paseábamos por el barrio siempre eran temas que formando parte de nuestra intimidad, y se debatían en la arena pública que los adultos de la familia habilitaban para tal fin. El dilema de ser una *chica bien* o una *puta*, ni más ni menos. Parecíamos movernos al interior de una contradicción eterna: ser seductoras pero moderadas, hacernos ver pero no tanto. Nuestros comportamientos públicos, así como nuestra vestimenta, estaban siempre en el ojo de la tormenta. Si usábamos minifalda o escote, estábamos provocando; si pasábamos tiempo con los varones en algún espacio público o privado por fuera de controles adultos, estábamos desafiando la autoridad y dando un mensaje equivocado. Pero, por otra parte, si al entablar algún tipo de vínculo amistoso o afectivo decidíamos poner un límite a los avances masculinos, éramos tildadas de histéricas, o de “hacernos las difíciles” para provocar más aún y hacernos desear.

Mi madre fue una mujer que sufrió durante su infancia y su adolescencia temprana la violencia patriarcal en diversas formas, todas ellas provenientes, como suele suceder, de su entorno familiar inmediato. Siempre supe que el dolor que eso le provocó y el silencio al que decidió someterse no le permitieron comprender que podía reproducir, aun sin quererlo, una historia frente a la cual ella decidió callar y mirar para otro lado. Varias escenas se conjugan en mi infancia y mi adolescencia en torno a diferentes tipos de abusos a manos de varones conocidos o miembros de mi familia. Abusos que se quedaron en el umbral del manoseo y la lascivia, pero que no dejaron de resultar humillantes y oprobiosos para mí. Y siempre me dejaban ante una pregunta: “¿qué les hice para que me hagan esto?”. Siempre la víctima creyéndose culpable de provocar aquellos actos que no son solo responsabilidad de un sujeto individual sino, más bien, consecuencia de un estatus de género (Segato, 2010). Amparados en la excusa del humor, el chiste o en la que “la nena” ya tenía cuerpo “de grande”, justificaban un accionar repudiable y vulneraban, una y otra vez, mi derecho a decidir quién podía o no tocar mi cuerpo o hablar de él. Derecho, claro está, que yo no pude percibir como tal hasta que me encontré, muchos años después, con algo llamado *feminismo*. Como afirma Segato, “todas las mujeres que no son propiedad de un hombre (las que no están en una relación sexual excluyente) son percibidas como propiedad de todos los hombres”; es decir, éramos “un cuerpo femenino en estado de desprotección comunitaria” (2010: 30-31), porque ni la cercanía física de nuestras madres, tías y abuelas nos supo salvar de aquello que es percibido y actuado por los varones como un mandato cruento preocupado por reproducir y sostener las lógicas del poder patriarcal. En esta lógica perversa, entonces, tenemos dos opciones: o ser propiedad de un varón, o ser propiedad de todos, pero nunca somos de nosotras mismas. El mandato moralizador de los varones –de los violentos en particular, pero también de aquellos que reproducen la legitimidad de la violencia sin cuestionarla (ni cuestionarse)– parece decirnos, una y otra vez, que no.



Capitalismo y patriarcado

El hilo empezó a cortarse cuando me pidió que, además de todo, renuncié al trabajo. Una clínica repleta de médicos varones era su último bastión a derribar. Yo era secretaria hacía tres años, y trabajar me permitía vivir sola, pagar mis gastos y sostener una vida social activa. Pero había otra cuestión y era el disfrute asociado a la seducción que, yo sabía, muchas de las secretarias ejercíamos sobre los médicos varones. Por suerte tuve la lucidez de evitar comentar esto con Jorge, aunque era claro que lo intuía y actuaba en consecuencia. Apenas empezamos a salir, me di cuenta de que eso lo desesperaba. Llamaba para controlar todas las veces que podía, preguntando qué estaba haciendo y con quién. Otra cosa que le molestaba era el uniforme: minifalda y tacos altos. Imposible no seducir. Imposible no proyectar. ¿Era eso lo que lo desesperaba? ¿Lo corto de mi falda? ¿O imaginarse que podía someterme a otro varón?

Recuerdo una noche en la que me fue a buscar a la puerta de la clínica. Justo coincidí con mi jefe, que tuvo la mala idea de tomarme del hombro en el momento exacto en el que él estacionaba su auto. “Ahora va a tener que explicarle usted a mi novio por qué me abrazó”, le dije, sin importarme quedar en ridículo con un hombre al que yo consideraba como a un padre. Mi jefe leyó muy bien la situación. Se acercó a él, lo saludó, y antes de despedirse le dijo algo al oído. Me puse pálida. Eso podía desembocar en cualquier cosa. Subimos a su auto y nos fuimos. Comenzaron las preguntas. “¿Quién se piensa que es tu jefe para decirme eso?”, me gritaba. Recuerdo que fue un largo viaje hasta su departamento tratando de encontrarle algún tipo de sentido al razonamiento de un ser perverso e irracional. Terminé vomitando de la angustia y la rabia contenida. La frase que lo había descolocado fue: “Cuidala, porque el día que se vaya, no vuelve más”.

Su propuesta para que abandonara a mi jefe y todos “sus cómplices” venía completa. Tenía todo pensado. Si dejaba la clínica, podía acelerar la cursada, los finales y recibirme de Licenciada en Sociología en menor tiempo. En mis últimos años en la carrera, había empezado a tener contacto con un grupo de investigación sobre culturas populares urbanas con el que estaba realmente muy contenta. Jorge me proponía, en cambio, mudarme con él a Neuquén y trabajar con la comunidad mapuche, haciendo trabajo de campo aislada del mundo en lo posible y sin

importar que mis intereses académicos giraran en torno a otros tópicos. Me negué rotundamente y desvié el tema hacia otros lugares. Le dije que accedía a renunciar a la clínica, pero a cambio le pedí que depositara en mi cuenta bancaria el equivalente a mi sueldo, más jubilación y obra social. No estaba dispuesta a resignar ni una parte de mis ingresos: tenía plena conciencia de que mi independencia económica era una de las claves de la autonomía, por poco que quedara de ésta. Lo había aprendido, con creces, de mi madre, de su historia y de la nuestra. Se sorprendió cuando le confirmé el monto. Jorge quería manejarme, pero ante todo era un empresario capitalista y no estaba dispuesto a compartir sus ganancias conmigo. Luego vino el “tengamos un hijo”. Otra vez cedí, presa del pánico, pero puse una condición. “Solo si nos casamos antes”. Volvió a negarse. No quería que, de ninguna forma, su fortuna se viera afectada. Eso se le notó desde el primer momento, confirmando que capitalismo y patriarcado van de la mano y, en general, son muy buenos amigos. A pesar de que la opresión sexual no se explica como reflejo de las fuerzas económicas (Rubin, 2000), y por lo tanto las luchas y demandas contra ellos no siempre son las mismas, se vuelve necesario pensarlos de manera conjunta, ya que ambos sistemas de opresión se condicionan y refuerzan mutuamente (Delphy, 1985).

Rupturas

En 2004 nos fuimos de vacaciones a Búzios, Brasil. Fueron las peores vacaciones de mi vida. Volví decidida a que esa vida de sufrimiento, llanto y moretones no era lo que me merecía. Esa tarde tuve tres horas de charla con dos analistas distintas. Una fue por un psicotécnico para el trabajo. Recuerdo que entre la casa, el árbol y la mujer bajo la lluvia, charlamos sobre mi futuro, y no sé cómo llegué a decir la frase “él me quiere controlar”. A lo que esa psicóloga, a quien no conocía, respondió: “parece que no sabe con quién se mete”. Tomé coraje. Hora y media más con mi analista. La más firme de mis pilares en esa época. Sin presiones, dejé que la decisión la tomara yo sola, que saliera de mi boca, de las heridas que me habían causado tantos golpes e insultos. Salí y lo llamé, llorando: “tenemos que

hablar, te espero en casa”. Corté y llamé a varias de mis amigas: necesitaba refugio, seguía llorando. Lo conseguí.

Como señala León (2011), empoderarse significa adquirir el control de la propia vida, lograr la habilidad de definir las propias agendas, expresando un cambio deseable. La autora señala una distinción entre el individual –hacer las cosas por sí mismo– y el colectivo –que incluye además la acción conjunta–. Por aquel entonces, solo pude lograr la acción individual, ya que hacer pública la experiencia me resultaba vergonzante, en la medida que me responsabilizaba de la situación, interpretándola como una limitación propia.

Luego de hablar y decirle que no daba más, con el miedo a que de golpe ese “otro” se apoderara de él y empezara la violencia, seguí llorando. Me preguntó si había otro hombre. Lo negué. No sé si me creyó. Se convenció de que iba en serio. Lo único que me pidió fue que si volvíamos luego de eso, las cosas las hablara con él y no con mi psicóloga. Mi madre tenía un pie quebrado, pero eso no le impidió ayudarme en la mudanza. Estuvo firme al lado mío hasta que saqué mi última caja de su departamento. Cuando terminamos, le dio la mano y, con ironía, le dijo: “gracias por todo”. Subimos a la camioneta Ford F100 del primo de mi madre, la misma en la que me fui por primera vez de Ciudad Evita y en la que ahora volvía como hija pródiga.

Conclusiones

Este texto se propuso combinar el testimonio personal con el análisis social, valorando la significación que la propia historia adquiere al convertirla en relato autoetnográfico. Conectar mi historia con la de mi madre me permitió visibilizar aspectos de nuestras trayectorias, que habían pasado desapercibidos para mí durante un largo tiempo. Entendí hasta qué punto yo había aprendido de ella a ser una mujer rebelde que no se conformaba con aquello que los demás tenían pensado para mí, incluso sus propios deseos de madre. Iniciamos, cada una a su tiempo y en sus propios términos, una búsqueda para tratar de habitar una posición de género que no fuera restrictiva del propio deseo, desafiando la idea de que los varones hacían las reglas mientras las mujeres debíamos dedicarnos solo a

transmitirlas (Anzaldúa, 2004). Ese desafío, sin embargo, no era continuo, sino que a menudo convivía con un mandato tradicional que nos obligaba a buscar en un varón adulto la protección económica y afectiva que, creíamos, necesitábamos para completarnos como mujeres. La relación con este varón violento fue clave para comprender el costo de la rebeldía en mujeres que no nos resignamos a que una relación de pareja deba obligarnos a desplazar la propia voluntad. Siguiendo a Fernández (2006), es prioritario insistir en la capacidad instituyente de una sociedad, ya que “el acento en la reproducción de la desigualdad subestima la importancia de analizar los procesos de resistencia, las transgresiones y contraviolencias desde donde las mujeres históricamente han hecho tangible la diferencia entre obedecer y acatar” (2006: 111).

También fue clave poder visibilizar las conexiones entre las relaciones abusivas a las que fuimos sometidas en diferentes momentos de nuestras vidas. Todas esas violencias (físicas, psicológicas, simbólicas) se combinaron a lo largo de nuestras trayectorias vitales para señalarnos, una y otra vez, las diversas formas a través de las cuales los varones pueden ejercer su poder de domesticación sobre las mujeres. En este punto se vuelve necesario, como señalan Femenías y Soza Rossi (2009), para “no sólo reconocer el posible sufrimiento o insatisfacción que experimentan las mujeres víctimas de violencia sino [...] conectar ese malestar de las mujeres con la desigualdad e inequidad social en la que se inscriben como miembros de la sociedad”. Vivimos en un sistema donde la diferencia se jerarquiza, por lo tanto, se establece un rango violento entre los polos opuestos “varón y mujer”, en el cual varón se define por su carácter esencial, mientras que mujer lo hace por su condición de término “marcado” (Laclau, 1990), señalando una falla, un accidente o una incompletud. Esa condición de “incompleta” parecería ser la que define el horizonte de posibilidades: una mujer siempre debe aspirar a conseguir un hombre que la complete, aceptando que la domestique y la subordine a su propia voluntad. A pesar de ello, insistimos en defender nuestro deseo disidente.

En mi historia fue clave tomar conciencia de la situación, transformándola en voluntad para cambiar el orden de las cosas. Este proceso se da de manera diferencial y cada mujer puede construir un camino propio considerando los contextos particulares. Sin embargo, es necesario reforzar, por un lado, las

políticas públicas que ofrezcan un marco de contención y apoyo material y emocional a las mujeres víctimas de violencia de género; y, por el otro, trabajar de manera conjunta en un cambio radical de las estructuras sociales vigentes, en donde el género deje de ser la causa de la opresión, o un argumento para desigualar, discriminar o someter a las mujeres. Se vuelve prioritario habilitar el derecho de las mujeres a ser sexuales y a transformar, de una vez y para siempre, la relación que cada una de nosotras desee establecer con su propia vida y en sus propios términos respecto de los horizontes de deseo.

Bibliografía

Anzaldúa, G. (2004). Los movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan. En AAVV, *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, pp. 71-80. Madrid: Traficantes de Sueños.

Bourdieu, P. (1998). *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.

Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Madrid: Siglo XXI Editores.

Briones, C. (2004). Construcciones de aboriginalidad en Argentina. *Bulletin Suisse des Américanistes / Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft*, núm. 68, pp. 73-90. Suiza. En línea: <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/82659>

De Gaulejac, V. (2013). *Neurosis de clase. Trayectoria social y conflictos de identidad*. Buenos Aires: Del Nuevo Extremo.

Delphy, C. (1985). *Por un feminismo materialista*. Barcelona: LaSal.

Denshire, S. (2014). On auto-ethnography. *Current Sociology Review*, vol. 62, núm. 6, pp. 831-850. Estados Unidos: Sage.

Femenías, M. L. y Soza Rossi, P. (2009). Poder y violencia sobre el cuerpo de las mujeres. *Sociologías*, vol. 11, núm. 21, pp. 42-65. UFRGS, Brasil. En línea: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=86819550004>

Fernández, A. M. (2006). *La mujer de la ilusión: pactos y contratos entre hombres y mujeres*. Buenos Aires: Paidós.

Frigerio, A. (2006). "Negros" y "Blancos" en Buenos Aires. Repensando nuestras categorías raciales. En: Maronese, L. (ed.), *Temas de Patrimonio Cultural* 16. Buenos Aires *Negra. Identidad y cultura*, pp. 77-98. Buenos Aires: Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires.

García de León, M. A. (2011). *Cabeza moderna / Corazón patriarcal. Un diagnóstico social de género (IX-XIV)*. Barcelona: Anthropos Editorial.

Guber, R. (2002). El Cabecita Negra o las categorías de la investigación etnográfica en la Argentina. En: Visacovsky, S. y Guber, R. (comps.), *Historia y estilos de trabajo de campo en Argentina*, pp. 347-374. Buenos Aires: Antropofagia.

Jones, D. (2010). *Sexualidades adolescentes. Amor, placer y control en la Argentina contemporánea*. Buenos Aires: Ediciones CICCUS / CLACSO.

Justo von Lurzer, C. (2006). Putas: el estigma. Construcción social de lo (in)deseable. Ponencia presentada en IV Jornadas de Investigación en Antropología Social. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

Laclau, E. (1990). *New reflections on the revolution of our time*. Londres: Verso.

León, M. (2001). El empoderamiento de las mujeres: Encuentro del primer y tercer mundos en los estudios de género. *La Ventana*, vol. 2, núm. 13, pp. 94-106. Centro de Estudios de Género, Universidad de Guadalajara. México. En línea: <http://revistalaventana.cucsh.udg.mx/index.php/LV/article/view/553>

Lerner, G. (1990). *La creación del patriarcado*. Barcelona: Crítica.

Moreno Sardá, A. (1986). *El arquetipo viril protagonista de la historia*. Barcelona: Ediciones LaSal.

Pateman, C. (1995). *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Rubin, G. (2000). El tráfico de mujeres. Notas sobre la "economía política" del sexo. En: Lamas, M. (comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, pp. 35-96. México: Universidad Autónoma de México.

Segato, R. (2010). *Las estructuras elementales de la violencia*. Buenos Aires: Prometeo.



Silba, M. y Vila, P. (2017). Músicas migrantes y la construcción de "lo negro" en la Argentina contemporánea. *Etnografías Contemporáneas*, vol. 3, núm. 5, pp. 120-151. Universidad Nacional de San Martín, Argentina. En línea: <http://www.unsam.edu.ar/revistasacademicas/index.php/etnocontemp/article/view/255>

Sparkes, A. C. (2000). Autoethnography and narratives of self: Reflections on criteria in action. *Sociology of Sport Journal*, vol. 17, núm. 1, pp. 21-43. Estados Unidos: North American Society for the Sociology of Sport.

Sobre la autora

MALVINA SILBA es Licenciada en Sociología (2005) y Doctora en Ciencias Sociales (2011) por la Universidad de Buenos Aires. Especialista en sociología de la cultura, con especial atención a los vínculos entre cultura popular, cultura de masas, música popular y estereotipos juveniles. Indaga las formas en las que se articulan los clivajes de clase, género, edad y territorio en sus objetos de estudio. Investigadora Adjunta del CONICET, docente en la Carrera de Sociología y en la Maestría en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural (Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín), en el Seminario de Cultura Popular y Cultura Masiva (Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires). Integra, desde el año 2002, diversos proyectos de investigación sobre culturas populares y cultura de masas, financiados por distintas agencias estatales, en Argentina y en Brasil. Ha publicado *Juventudes y producción cultural en los márgenes: trayectorias y experiencias de jóvenes cumbieros* (2018, Ediciones del Aula Taller-GEU), y diversos artículos y capítulos de libros sobre sus temas de interés, a nivel local e internacional.